

Werner M. Egli

Welche Krankheiten heilen Schamaninnen?

Beispiele aus dem Himalaya-Raum

Wenn wir wissen wollen, welche Krankheiten Schamaninnen behandeln und allenfalls heilen können, müssen wir zuerst klären, was Schamanismus ist und worin seine Wirksamkeit bestehen kann.¹ Der Fokus aufs schamanische Ritual und seine mögliche Wirksamkeit wird uns zu einer Minimaldefinition von Schamanismus führen, die im Zusammenspiel von schamanischem *Embodiment*, der Herstellung einer dichten Atmosphäre, einem symbolischen *Framing* und der nicht-alltäglichen Kommunikation im Ritual gründet. Ein kleiner Exkurs zu einer in der Ethnomedizin gängigen Unterscheidung zwischen zwei Typen von Krankheit und ihrer je unterschiedlichen Erklärung und Behandlung wird uns dann erlauben, sowohl die allgemeinen als auch die kulturspezifischen Krankheiten, die im schamanischen Ritual geheilt werden können, besser zu erfassen. An drei ethnographischen Beispielen aus Nepal werde ich sodann aufzeigen, dass die schamanische Behandlung von Krankheiten und die Art dieser Krankheiten vor allem auch von sozio-strukturellen Merkmalen des Kontextes abhängen. Da sich selten exaktere kulturspezifische Bezeichnungen dieser Krankheiten finden lassen, sondern diese Krankheiten meist erst im Verlauf des Rituals genauer bestimmt werden, liegt der Schwerpunkt meiner Ausführungen auf der Forschungsperspektive, in der

¹ Ich spreche von Schamaninnen, weil sie global gesehen gegenüber Schamanen in der Überzahl sein dürften.

sich dieser Prozess nachvollziehen und die im Titel gestellte Frage beantworten lässt.

Zur Geschichte der Schamanismusforschung

Schamanismus ist ein Allerweltsbegriff. Als er im 17. Jahrhundert durch Reiseberichte über Sibirien und Lappland in den gelehrten Diskurs Westeuropas Eingang fand, galten Schamaninnen als Magierinnen, Zauberdoktorinnen oder Exorzistinnen. Obwohl als irrationale Figuren betrachtet, wurde ihrem als bizarr geschilderten Verhalten Wirksamkeit zugeschrieben. So wurde etwa angenommen, dass die Schweden ihre militärischen Erfolge im Dreissigjährigen Krieg unter anderem der magischen Unterstützung samischer Schamanen verdankten. Die Frage nach der Wirksamkeit schamanischen Tuns beschäftigt die Schamanismusforschung bis heute.

Wissenschaftshistorisch wurde diese Wirksamkeit zuerst in *religiöser* Hinsicht angenommen: in einem besonderen Geisteszustand, der Ekstase oder Trance, soll die Schamanin zum Wohle ihrer Gemeinschaft zwischen diesseitigen und jenseitigen Mächten vermitteln können. Man kann hier auch von der Annahme einer Wirksamkeit der Symbole sprechen. Prototyp dieses Ansatzes ist das Konzept von Mircea Eliade,² der eine ebenso nachhaltige wie einseitige Idee des Schamanismus entwickelt hat. Eliade beschränkte sich weitgehend auf die Person der Schamanin, ihre Rekrutierung, ihren Geisteszustand, die Techniken, diesen herbeizuführen, sowie schamanische Paraphernalia, kosmologische Vorstellungen und symbolische Handlungen.

Seit den 1960er Jahren wird angenommen, dass schamanisches Tun auch in *psychologischer* – insbesondere kognitions- und bewusstseinspsychologischer – Hinsicht und teils auch in *physiologischer* Hinsicht wirksam sein kann. Und seit den 1970er Jahren wird

² Mircea Eliade: *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'Extase*, Paris 1951.

vermehrt eine Wirksamkeit auch in *sozialer* Hinsicht angenommen: Schamaninnen wurden politische und rechtliche Funktionen zugeschrieben oder auch nur die Funktion von Unterhalterinnen. Schamaninnen wurden so im Laufe der Zeit abwechselnd als Priesterinnen, Magierinnen, Medien, Hellseherinnen, Heilerinnen, Naturärztinnen, Psychotherapeutinnen, politische Führerinnen oder Ratgeberinnen, Richterinnen, Mediatorinnen, Künstlerinnen oder *Show Women* betrachtet.

Ritual als Fokus aktueller Schamanismusforschung

Alle diese Ansichten über Schamaninnen treffen insofern zu, als sie *einen* der Aspekte hervorheben, die in ihrer Gesamtheit das schamanische Ritual charakterisieren. Eine der wichtigsten Erkenntnisse in der rezenten Schamanismusforschung ist die, dass das schamanische Ritual im Mittelpunkt der Betrachtung stehen sollte und weniger die Person der Schamanin, ihr Bewusstseinszustand oder ihre Interaktion mit nur *einer* Person.³ Auch forschungstechnisch ist diese Verschiebung des Schwerpunktes bedeutsam, verlangt sie doch die exakte ethnographische Erfassung solcher Rituale, vorzugsweise auf Basis der für die Ethnologie typischen teilnehmenden Beobachtung, oder – wie es angesichts der Tatsache, dass es sich bei schamanischen Ritualen stets um sinnliche Spektakel handelt – besser heissen sollte: der beobachtenden Teilnahme, also einer Methode, die alle Sinne zur Gewinnung von Daten einsetzt und so den Forscher einschliesslich seines Körpers zum Forschungsinstrument macht.⁴ Eine weitere methodische Neuerung besteht darin, nicht nur auf Vergleiche punktueller Art abzustellen, sondern auf Vergleiche ganzer komplexer Rituale, aber zugleich Vergleiche ihrer unmittelbaren Kontexte und auch Vergleiche auf

³ Vgl. z.B. Michael Oppitz: Analogies, Variations, Chance. Comparing Local Shamanisms, in: *Shaman* 25 (2017) 61–91.

⁴ Vgl. z.B. Sarah Pink: *Doing Sensory Ethnography*, London 2009.

sozio-struktureller Ebene. Die neuere Betrachtungsweise hat auch zur Annahme geführt hat, dass es *den* Schamanismus nicht gibt, sondern nur Schamanismen.⁵

Eine der ersten Theorien mit Fokus aufs schamanische Ritual und seinen Kontext entwickelte Roberte Hamayon.⁶ Am Beispiel sibirischer Gesellschaften versuchte sie zu zeigen, wie sich deren Sozialstruktur und insbesondere die ökonomisch wichtige Jagd in der schamanischen Symbolik ausdrückt und im Ritual kollektiv inszeniert und vom Einzelnen verinnerlicht wird. Dies entspricht ziemlich genau der klassischen Religionstheorie Émile Durkheims, gemäss der die Funktion des Rituals in der Aufrechterhaltung der Sozialstruktur durch Verpflichtung des Einzelnen auf soziale Normen besteht. Letztere sollen gemäss Durkheim insbesondere durch sinnliche Erfahrung verinnerlicht und reproduziert werden, was durch diese Erfahrung im Kollektiv – Durkheim sprach von *effervescence collective* – noch verstärkt werde.⁷

Diesen Gedanken Durkheims verfolgte Hamayon leider nicht weiter, sondern behauptete vorschnell, dass Trance im Schamanismus eine untergeordnete Rolle spiele und nur eine typisch westliche Projektion sei, mit der dem Schamanismus die Rationalität abgesprochen werde.⁸ Damit schüttete sie jedoch das Kind mit dem Bade aus, denn zwar scheint es nicht primär um die Trance der Schamanin zu gehen, wohl aber um jene *aller* am schamanischen Ritual Beteiligten. Und die Voraussetzungen für deren Trance verstehen Schamaninnen mit ihren rituellen Techniken, wie sie weiter unten beschrieben werden, zu erzeugen.

⁵ Jane Atkinson: Shamanisms Today, in: Annual Review of Anthropology 21 (1992) 307–330.

⁶ Roberte Hamayon: La chasse à l'âme, Nanterre 1991.

⁷ Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912, 517–539.

⁸ Roberte Hamayon: «Ecstasy» or the West-Dreamt Siberian Shaman, in: Helmut Wautischer (ed.): Tribal Epistemologies, Brookfield 1998, 175–187.

Körper und Atmosphäre im schamanischen Ritual

Wichtiger als die von Hamayon unterstellte integrative Funktion schamanischer Rituale durch ihre symbolische Wirksamkeit erscheint, dass es sich bei diesen Ritualen stets um kollektive sinnliche und im weiteren Sinne körperliche Erlebnisse handelt. Besonders eindrücklich hat dies Martino Nicoletti am Beispiel des schamanischen Rituals der Kulunge-Rai in Nepal aufgezeigt. Ich zitiere etwas ausführlicher aus seinen Werken, um die Körperlichkeit des schamanischen Rituals hervorzuheben: «For a whole night, a body was the protagonist of a rite.»⁹ Schamanismus ist nach Nicoletti

a religion entirely built on one person, able to transform any dwelling into a temporary shrine [...] only the body can become a temple. Only the body, the only place of cult always available for a *sacrum* that chooses to show its living aspect, through living matter. The entire shamanic building is founded on the body. The body itself *is* the building. The shaman's task is to coagulate a presence. The power to condense a reality inside the space, employing his own body as the only catalyst.¹⁰

Unter dem Titel «A Body that Cures Other Bodies» fährt Nicoletti fort:

[...] the shamanic cure aims at re-establishing order within the patient's psycho-physical structure. It puts things in order and re-establishes an equilibrium.¹¹

Und unter dem Titel «Persons Watching a Body in Motion» stellt Nicoletti sodann fest:

The *séance* is a public rite, each time attracting a great number of persons, who come to watch this ritual spectacle. Not as accessories, but as necessary and integral part of the office, which is, indeed, inconceivable without an audience. [...] Words withdraw, allowing the officiant's

⁹ Martino Nicoletti: *Shamanic Solitudes: Ecstasy, Madness and Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Kathmandu 2006, 97.

¹⁰ Ebd., 98.

¹¹ Ebd., 116.

body to take over, transforming the *séance* into an essentially sensorial spectacle.¹²

Aufgrund dieser absoluten Voraussetzung des Körpers, seines Einsatzes als tanzendes, gestikulierendes, singendes, trommelndes und alle Sinne der Ritualteilnehmer auf sich ziehendes Medium, nennt Jürgen Kremer die Schamanin eine multisensuelle Designerin.¹³ Was sie mit ihrem Körper kreiert, ist aus der Sicht – oder besser: in allen sinnlichen Wahrnehmungsmodi – der an einer schamanischen *Performance* Teilnehmenden ein temporärer multisensueller Erfahrungsraum, oder: eine Atmosphäre. Atmosphäre meint ja eigentlich nichts anderes, als eine zugleich mit mehreren Sinnen wahrgenommene, uns umgebende, meist nur temporäre Umgebung oder Umhüllung.¹⁴ Für die Atmosphäre im Allgemeinen lässt sich dazu noch anmerken, dass sich jeweils nicht mit Bestimmtheit sagen lässt, ob sie nun objektiv gegeben ist oder nur subjektiv wahrgenommen wird: Subjekt und Objekt der Wahrnehmung lassen sich nicht klar unterscheiden. Und für die schamanische Atmosphäre im Besonderen gilt, dass es sich um eine dichte Atmosphäre handelt, der wir uns nur schwer entziehen können. Sie ist meist so attraktiv, dass wir ihr körperlich kaum widerstehen können. Auch gegen unseren Willen und unsere bewussten Absichten und Widerstände werden wir meist in sie hineingezogen. Selbst der Aussenstehende, der gar nichts von der Kultur versteht, in der das Ritual stattfindet, kann diese Erfahrung oft machen. Ich gehe davon aus, dass genau dieses unwiderstehliche Eintauchen in eine dichte Atmosphäre die Teilnehmenden an schamanischen Ritualen in einen mehr oder weniger tiefen Zustand der Trance versetzt.

Sowohl die genannten allgemeinen Eigenschaften von Atmosphären als auch die besonderen Eigenschaften der dichten schamanischen Atmosphäre basieren auf dem menschlichen Körper,

¹² Ebd., 121 u. 125.

¹³ Jürgen Kremer: Trance als multisensuelle Kreativitätstechnik, in: Peter Luckner (Hg.): Multisensuelles Design, Halle 2003, 591–620.

¹⁴ Gernot Böhme: Atmosphäre, Frankfurt a.M. 1995.

der zugleich Subjekt und Objekt der Sinneswahrnehmung ist und über den alle Menschen in gleicher Weise verfügen. Insofern sich der Körper in diesem Prozess nicht auf ein Objekt reduzieren lässt, auf Fleisch, Knochen usw., sondern ein lebendiger, in der Welt agierender und mit anderen Körpern interagierender Körper ist, sollte im Sinne der Phänomenologie besser von Leib gesprochen werden, oder, wie es sich im Englischen eingebürgert hat, von *Embodiment*.¹⁵

Symbolisches *Framing* und nicht-alltägliche Kommunikation im schamanischen Ritual

Der sensationelle Körpereinsatz der Schamanin oder das schamanische *Embodiment*, Atmosphären im Allgemeinen und die dichte Atmosphäre des schamanischen Rituals im Besonderen wie auch die durch Letztere hervorgerufenen Trancezustände, haben immer auch kulturspezifische symbolische Aspekte. Und gerade die Ununterscheidbarkeit von Subjekt und Objekt in der Atmosphäre scheint Symbolen und symbolischen Handlungen Wirksamkeit zu verleihen, insofern sie sie als natürlich erscheinen lässt.¹⁶ Zudem markieren diese Symbole eine Grenze zwischen alltäglicher und nicht-alltäglicher sozialer Praxis, wobei es weniger um klare Bedeutungsunterschiede, sondern eher um einen Rahmen zur Interpretation von Bedeutungen geht.¹⁷

In der dichten Atmosphäre des schamanischen Rituals, unterstützt durch symbolisches *Framing*, das kosmologische Vorstellungen,

¹⁵ Vgl. z.B. Thomas Csordas: *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in: *Ethos* 18/1 (1990) 5–47.

¹⁶ Vgl. z.B. Bernhard Leistle: *Sinneswelten. Eine phänomenologisch-anthropologische Untersuchung marokkanischer Trancerituale*. Dissertation, Universität Heidelberg 2007.

¹⁷ Vgl. Don Handelman: *Framing*, in: Jens Kreinath et al. (ed.): *Theorizing Rituals*, Leiden 2006, 571–582.

Texte, Lieder und Formeln, sowie Gesten, Tänze und Ritualinstrumente umfassen kann, entstehen temporäre soziale Räume, in denen verschiedene Formen nicht-alltäglicher Kommunikation möglich werden. Sei dies, dass Menschen miteinander ins Gespräch kommen, die sonst nicht miteinander kommunizieren, weil sie sich fremd, feindlich gesinnt oder von sehr unterschiedlichem sozialem Status sind; sei dies, dass schon das Ansprechen von Problemen im Alltag zu Konflikten führen würde, die eine Fortsetzung der notwendigen Kooperation gefährden könnten. In den durch das schamanische Ritual geschaffenen Pausen vom Alltagsleben können erfahrene Alte und unwissende Kinder, Frauen und Männer, Insider und Outsider, Schamaninnen und aus einer anderen Kultur stammende Ethnologen meist auf Augenhöhe miteinander kommunizieren und Probleme und Konflikte thematisieren und zuweilen auch lösen.

Obwohl an Normen – oft personifiziert in Form übernatürlicher Wesen – orientiert, erhält das Individuum im Ritual meist die Chance, seine persönlichen Ansichten, Interessen und Wünsche zu artikulieren, etwa indem es den übernatürlichen Wesen, die von ihm Besitz ergreifen, als Sprachrohr dient. Besessenheit scheint nichts anderes zu sein als diese Art indirekte Kommunikation, wenn sie körperlich dramatisch in Szene gesetzt wird. Wie Michael Lambek meint, ist Besessenheit eine spezifische Kommunikationsform, mit der sich ein Individuum in einer Art geschütztem Raum äussern kann.¹⁸ Schamanische Rituale oder zumindest gewisse Abschnitte in ihrem Ablauf bieten also tendenziell offene und versöhnliche, tolerante und egalitaristische und ebenso aufs Kollektiv wie aufs Individuum ausgerichtete Räume für im Alltag nicht mögliche Kommunikation.

Die bisherigen Überlegungen führen uns auch zu einer Minimaldefinition von Schamanismus. Wir können sagen, dass es sich beim rituellen Zusammenspiel von schamanischem *Embodiment*, dichter

¹⁸ Michael Lambek: *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte*, New York 1981, 70–83.

Atmosphäre, symbolischem *Framing* und nicht-alltäglicher Kommunikation um Schamanismus handelt. Konkrete Formen von Schamanismus lassen sich dann einerseits als besondere Konfigurationen dieser notwendigen Elemente begreifen und andererseits als Ausprägungen der kulturspezifischen Symbolik und der jeweiligen Form nicht-alltäglicher Kommunikation.

Illness und *disease* – kurieren und heilen

In der Medizinethnologie wird eine grundlegende Unterscheidung zwischen zwei Kategorien von Krankheiten gemacht, die vor allem auf Arthur Kleinman zurückgeht.¹⁹ Er unterschied zwischen *disease*, einer körperlichen Funktionsstörung im biomedizinischen Sinn, und *illness*, einer vom Kranken im jeweiligen kulturellen Kontext empfundenen körperlichen Funktionsstörung. *Illness* ist nach Kleinman das kulturelle *shaping of disease*.

Wenn die Begriffe von *disease* und *illness* auch manchmal etwas unterschiedlich verstanden werden, werden sie doch üblicherweise mit der Unterscheidung einer naturalistischen im Gegensatz zu einer personalistischen Erklärung von Krankheit assoziiert, wobei erstere auf spezifische körperliche Zusammenhänge und letztere auf die ganze Person fokussiert.²⁰ Und weiter werden mit diesen Gegensätzen zwei unterschiedliche Behandlungsarten von Krankheit assoziiert, wobei der Behandlung von *disease* das Kurieren und jener von *illness* das Heilen entspricht.²¹ Natürlich sind diese Unterscheidungen idealtypisierend. Dennoch scheint sowohl in der Medizinethnologie als auch in der Schamanismusforschung die Auffassung vorzuherrschen, dass es sich bei den im schamanischen

¹⁹ Arthur Kleinman: *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley 1981.

²⁰ George Foster, Barbara Anderson: *Medical Anthropology*, New York 1978.

²¹ Andrew Strathern, Pamela Stewart: *Curing and Healing*, Durham 2010.

Ritual behandelten Krankheiten um *illness* handelt, bei der die ganze Person behandelt wird.

Kurierende und heilende Wirkung schamanischer Rituale

Dem scheint nun aber die allgemeine Wirkungsweise des schamanischen Rituals beziehungsweise die Art der Krankheiten, bei denen dieses Ritual Wirkung entfalten kann, teilweise zu widersprechen. Schon in den 1980er Jahren wurde gezeigt, dass in schamanisch induzierten Trancezuständen Endorphine und Enkephaline, vom Körper selbst produzierte Opioide, ausgeschüttet werden, die die Schmerzempfindlichkeit senken und das Glücksgefühl heben können.²² Wahrscheinlich können aber nicht nur dadurch Krankheiten, die als *disease* klassifiziert werden, kuriert werden. Die sinnliche Involvierung des gesamten Körpers dürfte ebenfalls Krankheiten kurieren, die als *disease* klassifiziert werden, die aber die ganze Person einschliessen. Und auch wenn diese Art von Kurieren auch näher beim Heilen liegen mag, scheint sich dafür doch eher eine naturalistische Erklärungsweise aufzudrängen.

Einer der Ersten, der genauer untersucht hat, was im schamanischen Ritual durch die Involvierung mehrerer Sinne oder die multisensuelle Erfahrung, die letztlich den gesamten Körper einschliesst, mit diesem Körper passiert, ist Robert Desjarlais, der bei den Yolmo in Nepal forschte.²³ Durch die Multisensualität des Rituals findet nach Desjarlais zugleich eine Schärfung der Sinne und eine Aktivierung aller Sinne statt, wodurch sich die Person als Ganze wahrnehmen kann. Wenn sie sich krank fühlte, weil ihr *etwas* fehlte, konnte sich die Person durch diese *ganzheitliche* Erfahrung körperlich wieder vollständig fühlen. Im schamanischen Ritual kann nach Desjarlais die Verbundenheit der Sinne, die Verbundenheit

²² Ede Frecska, Zsuzsanna Kulcsar: Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance, in: *Ethos* 17(1989) 70–87.

²³ Robert Desjarlais: *Body and Emotion*, Philadelphia 1992.

der Person mit der Welt oder ihr In-der-Welt-Sein körperlich erfahren werden.

Dies mag noch symbolisch verstärkt werden, etwa durch Objekte, die die Gesamtheit der Sinne repräsentieren oder ansprechen, zum Beispiel durch Schnüre, die den Körper mit seiner Umgebung verbinden.



Im schamanischen Ritual der Sunuwar symbolisieren Schnüre die Verbundenheit des Patienten mit seiner Umwelt. Krankheiten, die von der Schwächung dieser Beziehung rühren, können durch die körperlich stimulierende Atmosphäre des Rituals kuriert werden. (Foto des Autors)

Meist spielt der Symbolismus aber eine untergeordnete Rolle, auch weil ihn die meisten am Ritual Teilnehmenden gar nicht verstehen. Körperlich können sie aber meist sehr gut nachvollziehen, was geschieht, weil sie selbst einen Körper besitzen, der einfach mitgeht. Desjarlais scheint jedoch anzunehmen, dass es um die sinnliche Stimulation nur *einer* Person geht: des Patienten. Dies scheint mir jedoch eine vorschnelle Einschränkung, die die Anwesenheit

aller Teilnehmenden am Ritual und die im Ritual auftretende Atmosphäre, in die alle involviert werden, unberücksichtigt lässt. Zudem widerspricht es der oft erwähnten Beobachtung, dass der Patient und seine Behandlung in den meisten schamanischen Ritualen als nebensächlich erscheinen.²⁴ Dennoch stimme ich mit Desjarlais' Interpretation der Wirkung des Rituals überein, wenn ich diese auch für *alle* Teilnehmenden annehme. Diese Wirkung lässt sich kurz als Belebung oder Wiederbelebung des Körpers bezeichnen; Desjarlais spricht auch von der Stärkung der Lebenskraft, einem Gefühl der Lebendigkeit, Hebung der Stimmung, Reduktion von Stress oder neuem Körperbewusstsein. Damit dürfte das schamanische Ritual also eine kurierende Wirkung bei Krankheiten haben, die in der westlichen Medizin als *Fatigue*, Müdigkeit, Erschöpfung, Antriebslosigkeit, *Bournout* oder Depression bezeichnet werden.

Auch Dagmar Eigner stimmt mit Desjarlais überein, wobei auch sie die Bedeutung der Atmosphäre und den Einschluss *aller* am Ritual Teilnehmenden mehr betont.²⁵ Insbesondere unter Berücksichtigung der nicht-alltäglichen Kommunikation im schamanischen Ritual identifiziert Eigner dann noch weitere allgemeine Wirkungen, wie Intensivierung der Beziehungen innerhalb und zwischen Gruppen, Intensivierung kultureller Zugehörigkeit, Mobilisierung gegenseitiger Hilfsbereitschaft, Vermittlung eines Sicherheitsgefühls, Orientierung an Familie und Gemeinschaft, Integration in Gemeinschaft und Welt, sozial akzeptierte Problemlösungen, Katharsis, Begünstigung der Entwicklung der Person, Beitrag zum *community building* und zur Individualisierung.

Diese von Eigner aufgelisteten Effekte fallen nun eher unter die Heilung von *illness*. Und dies führt uns zur Frage, ob wir nun einfach von nicht weiter klassifizierbaren kulturspezifischen Krankheiten

²⁴ Zum Beispiel M. Nicoletti: *Shamanic Solitudes*, 121.

²⁵ Dagmar Eigner: *Multi-Sense Experiences in Traditional Healing Rituals*, Vortrag vom 17.10.2016 am Kongress «Mind, Consciousness, and Rituals» (Budapest)
<https://www.youtube.com/watch?v=-Qgkqd0wHbI>
 (Zugriff 27.12.2019).

und kulturspezifischen Erklärungen von Krankheiten sprechen müssen? Oder ob sich weitere Kriterien finden lassen, die es erlauben, auch diese Krankheiten in einer kulturübergreifenden Perspektive genauer zu erfassen? Es ist nun meine These, die ich im Folgenden an ethnografischen Beispielen verdeutlichen möchte, dass dies unter Berücksichtigung sozio-struktureller Merkmale des jeweiligen Kontextes teilweise möglich ist.

Sozio-strukturelle Bedingtheit schamanisch behandelter Krankheiten an drei Beispielen aus Nepal

In Nepal treffen wir auf sehr günstige Bedingungen für die Schamanismusforschung. Hier existieren über 100 verschiedene ethnische Gruppen, die fast alle auch heute noch eine Form des Schamanismus praktizieren. Mögen verschiedene kulturelle, religiöse und medizinische Traditionen auch in den letzten Jahrzehnten verschwunden sein, und ist die moderne Welt auch in den Dörfern, wo noch immer zwei Drittel der rund 30 Millionen Nepali als einfache Bauern leben, durch die neuen Medien und Berichte von Millionen von Arbeitsmigranten gut bekannt, und mag mittlerweile auch die moderne Medizin für eine Mehrheit der Bevölkerung zugänglich sein – die schamanischen Traditionen haben sich weitgehend erhalten.

Auch weil der Schamanismus und Vorstellungen über Krankheit in Nepal gemeinsame historische Wurzeln haben dürften, haben sie bei den – sonst in vielerlei Hinsicht unterschiedlichen Gruppen – gemeinsame Züge. So unternehmen Schamaninnen in ihren *Séancen* meist spirituelle Reisen an einen Ursprungsort, wobei sie sowohl einem geographischen Fahrplan als auch einem historischen Entwicklungsmuster der jeweiligen Lokalkultur folgen. Die Rückkehr von diesen Ursprüngen ist dann eine symbolische Rekonstruktion oder Wiederbelebung der aktuellen Kultur. Diese schamanischen Reisen werden den Ritualteilnehmern meist mit Gesängen und Gestik demonstriert und können als symbolische

Verstärkung des oben geschilderten individuellen Revitalisierungsprozesses verstanden werden.

Folgende Gemeinsamkeiten im Verständnis von Krankheiten, die in schamanischen Ritualen behandelt werden, sind erwähnenswert: Erstens werden diese Krankheiten nicht aus der Lebensgeschichte einer Person erklärt, sondern als sozial verursacht, und zwar in der Gegenwart oder rezenten Vergangenheit verursacht. Zweitens werden diese Ursachen offiziell nicht bestimmten Personen, sondern übernatürlichen Mächten zugeschrieben. Drittens werden diese Krankheiten als Verlust betrachtet, sei dies der Verlust der Seele oder der Lebenskraft, oder als Verlust von etwas Unbestimmtem, das im Ritual erst noch genauer bestimmt werden muss. Viertens muss eine Krankheit, die im schamanischen Ritual geheilt werden soll, chronischen Charakter haben, und sie muss über einen längeren Zeitraum den Umgang mit den Mitmenschen stören; darum werden etwa auch Unfälle, die zu schwer heilenden Wunden führen, die die landwirtschaftliche Zusammenarbeit gefährden können, oder permanente Unaufmerksamkeit, die dieselben Folgen haben kann, als schamanisch behandelbare Krankheiten betrachtet.

Diese Gemeinsamkeiten weisen nun auch schon darauf hin, wo die Unterschiede gesucht werden müssen, nämlich in der sozialen Organisation, die den Beziehungen zugrunde liegt, in der die die Krankheit verursachenden, aber auch die von der Krankheit betroffenen Gesellschaftsmitglieder stehen. Ich werde im Folgenden jeweils zuerst eine kurze Schilderung der sozio-strukturellen Aspekte der Gruppe geben, auf deren schamanische Praxis ich dann eingehe.

Ich beginne mit den Sunuwar, die ich aus eigener Erfahrung am besten kenne.²⁶ Und ich stelle das schamanische Ritual der Sunuwar etwas ausführlicher dar und werde dann die anderen

²⁶ Werner M. Egli: Erbrecht: Tausch und Ritual bei den Sunuwar Ostnepals, Frankfurt a.M. 1999; ders.: The Sunuwar of Nepal and their Sense of Communication, Münster 2014.

beiden Beispiele etwas knapper im Kontrast dazu darstellen. Die Sunuwar leben südlich des Everest-Massivs in Streusiedlungen und bauen vor allem Reis, Mais und Hirse an. Sie sind in lokalisierte und exogame Patriklane gegliedert, das heisst, die Ehefrauen kommen jeweils aus anderen Dörfern, was in Verbindung mit dem traditionellen Erbrecht ein Konfliktpotential birgt. Traditionell erhalten die älteren Söhne bei ihrer Hochzeit ihr Erbe. Der jüngste Sohn erbt das elterliche Haus und das meiste Land, ist jedoch zur Pflege der Eltern im Alter und zur Durchführung der Ahnenrituale verpflichtet. Nur im Haus von verheirateten jüngsten Brüdern finden wir Grossfamilien. Und es ist sicher kein Zufall, dass auch die meisten schamanischen Rituale hier stattfinden.

Die Sunuwar-Schamaninnen – die im Vergleich zu den Schamanen in der Überzahl sind – sind sowohl zuständig für saisonale Ahnenrituale, die sie gemeinsam mit dem Dorfpriester durchführen, als auch für Heilrituale, die sie alleine durchführen. Die Ahnenrituale haben einen verwandtschaftlich genau definierten Teilnehmerkreis. Schamanische Heilrituale dagegen sind öffentlich und werden nach Bedarf durchgeführt. Und zwar von einzelnen Haushalten, in denen ein Mitglied ein chronisches, andere Personen betreffendes Problem hat. Nie geht jemand aus eigenem Antrieb zur Schamanin für eine Diagnose, sondern wird von anderen Haushaltsmitgliedern geschickt. Die Diagnose der Schamanin, die den betreffenden Haushalt meist gut kennt, besagt nun zuerst einmal, in welchem Bereich das Problem lokalisiert ist, ob es um ein verwandtschaftliches, nachbarschaftliches, wirtschaftliches usw. Problem geht. Für dessen genauere Analyse und Lösung muss dann meist ein mehrstündiges Ritual durchgeführt werden. In dieser ersten Diagnose werden mögliche Ursachen vor allem durch Zuordnung zu Dämonen angedeutet. Diese Diagnose verbreitete sich zusammen mit der Ankündigung des Termins für das Heilritual durch den Dorfklatz in Windeseile. Auf diese Weise können sich alle fragen, ob sie in die Verursachung des Problems involviert sein und allenfalls durch die Teilnahme am Ritual zu einer Lösung beitragen könnten.

Ein schamanisches Ritual bei den Sunuwar läuft stets in neun formellen Schritten ab. Zwischen diesen gibt es Pausen von ca. 15 Minuten, in denen geredet, gegessen und getrunken wird. An einem solchen Ritual nehmen 10 bis 20 Personen teil. Im niederen Raum von etwa 4 x 6 m Grundfläche, der bei Beginn des Rituals geschlossen wird, ist die Luft durch den Rauch der Feuerstelle, das Abbrennen von Räucherwerk und die Ausdünstungen der Teilnehmenden bald einmal zum Schneiden. Und jede lautliche Äusserung geht in einem konstanten und immer lauter werdenden Gemurmelt unter. Die Sunuwar nennen diesen Zustand des Wohnraums *soot*, das meint Dampf, Rauch oder Dunst – also dasselbe wie das griechische ατμός.

Der erste formelle Schritt ist eine Purifizierung des Raumes und der Ritualinstrumente. Nach einer ersten kleinen Pause folgt die Anrufung der Ahnen. In dieser Phase beginnt die Schamanin zu tanzen, zu singen und zu trommeln und gerät zunehmend in Trance. In der folgenden Pause erzählt sie, was sie in Trance erlebt hat, womit sie meist eine Tendenz des weiteren Geschehens andeutet. Im dritten Akt besingt die Schamanin eine Reise zum Ursprungsort, was sie mit Ruder-, Reit- und Flugbewegungen veranschaulicht. Dämonen und Ahnen sprechen in dieser Phase oft aus dem Mund der Schamanin. In diesem sehr eindrücklichen Teil der *Séance* werden die Teilnehmenden unwillkürlich ins sinnliche Spektakel einbezogen. Die Diskussionen zwischen der Schamanin und den Teilnehmern und auch unter den Teilnehmern nehmen ab jetzt die Form einer Kommunikation mit oder auf Augenhöhe mit den Ahnen an. Man spricht höflich und respektvoll miteinander und diskutiert, was die Schamanin berichtet hat, aber auch, was andere Teilnehmer sagen. Dies in Form von Fragen, Interpretationsvorschlägen und Erwägungen. Kleine Kinder können an dieser Diskussion ebenso teilnehmen wie Dorfvorsteher oder Ethnographen. Die Schamanin selbst übernimmt die Rolle einer unparteiischen Moderatorin, passiv bleibt meist nur der Patient. Der nächste formelle Schritt ist wiederum die Schilderung einer Reise, bei der die Schamanin Dämonen aufsucht und in Erfahrung bringt, welche

Opfer sie wollen, damit sie die Seele des Kranken loslassen. Aufgrund der Gespräche in der vorangegangenen Pause weiss sie natürlich schon wieder etwas genauer, welche Dämonen in Frage kommen. Von dieser Reise kommt die Schamanin meist mit einer Auswahl von Vorschlägen zurück. In der folgenden Pause geht die Diskussion schon deutlicher in eine bestimmte Richtung. Es werden weniger Fragen gestellt, dafür Vorschläge gemacht. Im nächsten formellen Schritt werden die Dämonen gezielt mit Opfern zufriedengestellt. In der Pause nach dem Opfer passiert nicht viel. Das Böse ist gebannt und die Auswahl der diesseitigen Gründe für die Krankheit eingeschränkt. In den meisten Fällen ist bis am Ende des Rituals für jede und jeden in etwa klar, was und wer hinter der Krankheit des Patienten steckt und wer mit welcher Verhaltensänderung zur Beseitigung der Ursachen beitragen könnte.²⁷

Das geschilderte Ritual legt – über seine grundlegende kurierende Wirkung auf sinnlicher Ebene hinaus – viele der von Eigner genannten allgemeinen heilenden Wirkungen nahe, und zwar für alle an ihm Beteiligten. Vor allem zeigt das Ritual ein interessantes Verfahren, soziale Konflikte zu thematisieren und zu lösen. Im Falle einer Lösung ist regelmässig zu beobachten, dass die Person, für die das Ritual gemacht wurde, ziemlich schnell gesundet. Wunden heilen schneller, Hautausschläge oder Aufmerksamkeitsdefizite verschwinden oft ganz. Die schon im Vorfeld des Rituals beginnende nicht-alltägliche Kommunikation, die dann in den Pausen des Rituals weitergeführt wird, entspricht einer Mediation im rechtlichen Sinne. Die nicht-alltägliche Form der Kommunikation im Ritual ermöglicht in einer kleinen Gemeinschaft, in der alltägliche Hierarchien und zwischenmenschliche Nähe keine freie Rede zulassen, die gemeinsame diskursive Lösung von Problemen im Rahmen der Normen.

Die der Kategorie *illness* zugehörigen Krankheiten, die das schamanische Ritual bei den Sunuwar behandelt und oft heilen

²⁷ Ausführliche Schilderung dreier Fallbeispiele in W. Egli: *The Sunuwar of Nepal and their Sense of Communication*, 467–474.

kann, müssen nicht einfach in einem allgemeinen Sinn als kulturspezifisch oder sozial verursacht betrachtet werden, sondern gründen in spezifischen sozialen Konflikten, die in sozio-strukturell angelegt sind. Im Zentrum der Heilung dieser Krankheiten stehen weder der Schamane noch der Patient, sondern die von der Krankheit indirekt Betroffenen und jene, die als ihre Verursacher in Frage kommen.

Bei den Magar sieht dies nun alles etwas anders aus. Die Magar siedeln in kompakten Dörfern am Fusse des Dhaulagiri-Massivs.²⁸ Sie sind eine transhumante Gesellschaft, in der Kleintierzucht und Jagd eine grosse Rolle spielen. Diese Gesellschaft zeichnet sich durch ein strukturierendes Prinzip der Dreiteilung aus, das im Heiratsystem begründet ist. In diesem zirkulieren Heiratspartner zwischen drei Gruppen, das heisst, Gruppe A gibt Frauen an Gruppe B ab, Gruppe B an Gruppe C und diese wiederum an Gruppe A. Anders als bei direkten Formen des Austauschs von Heiratspartnern, also wenn etwa Gruppe A ihre Töchter an Gruppe B gibt und von Gruppe B Töchter zurückerhält, bedarf ein System wie das der Magar zusätzlicher vertrauensbildender Massnahmen und funktioniert am effektivsten, wenn gleich alle gesellschaftlichen Bereiche nach demselben Prinzip strukturiert sind und sich so wie ein von allen Seiten widerhallendes Echo gegenseitig verstärken. Bei den wenigen Gesellschaften, in denen dies vorkommt, wird von totaler Struktur gesprochen.

Diese zeigt sich nun auch im schamanischen Ritual der Magar. Letzteres scheint nicht so sehr ans Haus gebunden zu sein wie bei den Sunuwar. Zudem gibt es nicht nur ein Standardritual wie bei den Sunuwar, sondern eine Reihe unterschiedlicher Rituale. Dies dürfte daher rühren, dass bei den Magar nicht erst *im* Ritual fest-

²⁸ Michael Oppitz: Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya, Frankfurt am Main 1991; ders.: Schamanen im Blinden Land – Ein epischer Dokumentarfilm über magische Heilverfahren im Himalaya, BRD/Nepal 1980; Anne de Sales: Je suis né de vos jeux de tambours: la religion chamannique des Magar du nord, Nanterre 1991.

gelegt wird, was genau das zu behandelnde Problem eigentlich ist, sondern dies steht in der Regel zum Vornherein fest. Geht es bei den Sunuwar bei Diagnosen nur darum, durch Identifikation von Dämonen dem weiteren Verlauf der Behandlung eine Richtung zu geben, bestimmen die Magar-Schamanen – die gegenüber Schamaninnen in der Überzahl sind – relativ klar, was hinter einer Krankheit steckt. Die Hauptursache von Krankheiten bei den Magar ist der Raub der Seele durch übernatürliche böse Mächte. Das Hauptziel der verschiedenen schamanischen Rituale ist dann ebenso klar, nämlich die geraubte Seele zu finden und sie den bösen Mächten zu entreissen, was oft mit einer Opfergabe erreicht wird, und anschliessend die zurückgewonnene Seele wieder dauerhaft in ihrem Besitzer oder ihrer Besitzerin zu fixieren. Der Seelenraub kann als Abweichen einer Person von zentralen sozialen Normen verstanden werden. Die schamanische Behandlung besteht dann vor allem darin, der kranken Person die Möglichkeit der Identifikation oder Re-Identifikation mit diesen Normen zu geben. Heilung wird durch Identifikation mit diesen Normen oder Wiedereingliederung einer devianten Person in besagte totale Struktur erreicht.

Im Mittelpunkt des schamanischen Rituals der Magar stehen nicht – wie bei den Sunuwar – alle am Ritual Teilnehmendem, sondern der Schamane und ein Patient, wobei der Schwerpunkt auf dem Schamanen liegt. Die Hauptbeschäftigung des Schamanen im Ritual ist das Absingen der Ursprungsmythen, insbesondere jener des Ursprungs der Heirat. Oft werden diese Mythen auch im Wechselgesang von zwei Schamanen vorgetragen. Dem Patienten – und natürlich auch den anderen am Ritual Teilnehmenden – wird so auf eindruckliche Weise das gesellschaftliche Ideal in Erinnerung gerufen. Bei dieser schamanischen Behandlung geht es nicht um Konfliktlösung im Rahmen von Normen, sondern um Identifikation oder Integration durch Verinnerlichung der Normen. Entsprechend liegt der Schwerpunkt auch nicht in erster Linie auf dem atmosphärischen Rahmen, sondern auf einer Symbolik, die die Bedeutung der Mythen und vor allem auch die zentrale Bedeutung des Schamanen noch zusätzlich unterstützt. Wohl nicht zufällig greifen

die Ethnographen der Magar auf Hamayons Interpretation des Schamanismus zurück.

Auf eine noch einmal andere Konstellation treffen wir im dritten Fallbeispiel, bei dem es sich um die in Kathmandu wirkende Tamang-Schamanin Ama Bombo handelt.²⁹ Die Tamang sind tibetischen Ursprungs und mehrheitlich Buddhisten; dennoch spielt der Schamanismus bei ihnen eine zentrale Rolle. Ama Bombo hat ihr Handwerk zwar im Dorf gelernt, praktiziert aber schon lange in der nepalesischen Hauptstadt. Dies ist insofern bedeutsam, als der kulturelle Hintergrund in ihrer schamanischen Praxis kaum eine Rolle spielt. Ama Bombos Kunden stammen denn auch aus ganz verschiedenen ethnischen Gruppen und leben meist schon lange in der Stadt. Wenn die Rituale Ama Bombos auch primär die Heilung *einer* Person zum Ziel haben, nehmen auch hier stets mehrere Personen am Ritual teil; meist sind es Familienmitglieder der kranken Person. Ähnlich wie bei den Magar steht aber die Interaktion zwischen der Schamanin und der kranken Person im Mittelpunkt, aber mit dem Unterschied, dass die Schamanin nicht einfach als symbolisches Modell fungiert, sondern in unterschiedlicher Weise aktiv auf ihre Patienten und manchmal auch auf deren Familienmitglieder zugeht. Sie stellt Fragen, macht Vorschläge, gibt Hinweise und verschafft dadurch dem Patienten und anderen Anwesenden einen Raum, um sich selbst zu äussern.

Anders als bei den Sunuwar und den Magar bleiben die Patienten bei Ama Bombos Behandlung auch nicht passiv. Und ihre Aktivität zeigt sich manchmal auch in Form von Besessenheit. Ein deutliches Indiz dafür, dass den Patienten die Chance gegeben wird, sich frei zu äussern oder auch als Reaktion auf die Anweisungen von Ama Bombo oder auf Äusserungen von anderen am Ritual Teilnehmenden zu reagieren. Ama Bombos Behandlungen

²⁹ Dagmar Eigner: *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*, Wien 2001; Romano Mastromattai, Martino Nicoletti: *Ama Bombo: A Tamang Shamaness of Nepal*, (Documentary) 1995, <https://www.youtube.com/watch?v=cSoT9eEcq9A> (Zugriff 27.12.2019).

haben oft den Charakter einer Familientherapie, bei der es sowohl darum gehen kann, dass die Patientin sich frei aussprechen kann, oder aber es werden Ursachen der Probleme der Patientin bei Familienmitgliedern gefunden und manchmal auch eingestanden. Auch eine Art Rollenspiel, bei dem eine Lösung des Problems simuliert wird, wird von Ama Bombo manchmal angeregt.

Ähnlich wie bei den Sunuwar geht es hier also meist um die Lösung von Konflikten, die in der Familienkonstellation oder in krisenhaften Entwicklungen in der Umgebung der Familie angelegt sind.³⁰ Von den drei Fallbeispielen lässt sich das schamanische Heilen von Ama Bombo am ehesten mit der Psycho- und Familientherapie in Europa vergleichen.

Der Fokus aufs schamanische Ritual zeigt einerseits, dass Schamaninnen Krankheiten in Form von *disease* in einem weiteren Sinne als oft angenommen kurieren können. Andererseits zeigt er, dass wir uns bei den von Schamaninnen behandelten Krankheiten in Form von *illness* nicht mit dem Begriff einzigartiger kulturspezifischer Krankheiten begnügen müssen. Denn im Rückgriff auf soziostrukturelle Faktoren lassen sich diese Krankheiten weniger partikularistisch, aber dennoch genauer erfassen, wobei ich in dieser Hinsicht keine Typologie anstrebte, sondern lediglich eine Perspektive für das methodische Vorgehen skizzieren wollte. Da sich äusserst selten explizite kulturspezifische Bezeichnungen von Krankheiten anbieten, an denen sich der Forscher orientieren könnte, kann er sich nur – wie die Schamaninnen und die am schamanischen Ritual Teilnehmenden – an Hinweisen wie etwa krankheitsverursachenden Dämonen orientieren. Wie die Akteure des Rituals muss auch er durch Teilnahme am Ritual die genaueren Ursachen der zu behandelnden Krankheit stets aufs Neue zu rekonstruieren versuchen.

³⁰ Heute geht es meist um durch die neue Form der Arbeitsmigration in ferne Destinationen verursachte Probleme.

74 Werner M. Egli: Welche Krankheiten heilen Schamaninnen?

conexus 3 (2020) 53–74

© 2020 Werner M. Egli. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2020.03.006>

Prof. Dr. Werner M. Egli, Universität Zürich, Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft
Privat: Mühlebachstrasse 150, 8008 Zürich
werner.egli@mail.ch